59e ANNÉE (6e SÉRIE) · N° 2 · 13 JANVIER 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

LA COMMUNION SPIRITUELLE

DOCTRINE ET PRATIQUE

Un lecteur nous a posé cette question : « Est-il nécessaire d'être en état de grâce pour faire la communion spirituelle ? » On pouvait se contenter de donner une réponse affirmative sommaire, appuyée sur une raison théologique suffisante. Mais il a semblé utile de traiter ce sujet d'une manière plus complète, en donnant à la réponse une base théologique plus large, qui permettra de mieux comprendre l'aide efficace apportée par la communion spirituelle à notre vie surnaturelle.

I. — LA COMMUNION SPIRITUELLE ET LE CONCILE DE TRENTE.

Ce n'est pas seulement une pratique pieuse, c'est aussi une doctrine que le concile de Trente entend proposer aux fidèles à propos de la communion spirituelle.

Dès janvier 1547, le concile, présidé par le cardinal Marcel Cervini (le futur Marcel II) avait condensé les doctrines subversives des protestants sur l'Eucharistie en dix articles. En 1551, à la reprise du concile sous Jules III, l'article 2, retenu par les théologiens, était ainsi libellé : « Dans l'Eucharistie le Christ est manifesté, mais pour être mangé *d'une manière purement spirituelle par la foi*, mais non sacramentellement. » — Il s'agissait ici, disent les Actes du Concile, de dénoncer plus particulièrement l'erreur d'Œcolampade dans son *De genuina verborum Domini « Hoc est corpus meum »... expositione.* (Bâle, 1525), surtout ch. XIV [1].

Bien entendu, les protestants cherchaient à justifier leur position en s'appuyant sur S. Augustin, dont certains textes, il faut le reconnaître, sont au premier abord, d'une interprétation assez délicate. Le P. Portalié en a relevé quelques-uns dans l'article *Augustin (Saint)* [2] et l'essentiel de la controverse engagée à Trente est indiqué dans *Les décrets du concile de Trente* [3]. Avec le théologien carme Vincent de Léone, trois interprétations des textes augustiniens peuvent être présentées. Certains textes opposent la manducation spirituelle, c'est-à-dire *sacramentelle* à une manducation purement matérielle. D'autres opposent la manducation spirituelle à une manducation *indigne*. Enfin, le fameux texte invoqué par Calvin, « *Ut quid paras dentem et ventrem, crede et manducasti ; credere enim in eum, hoc est, panem manducare. Qui credit in eum, manducat eum* » [4], fait allusion à la situation inférieure des pénitents qui, ne pouvant recevoir sacramentellement le corps de Jésus-Christ, doivent se contenter de le recevoir spirituellement, *en désir*.

En réponse aux affirmations protestantes, la doctrine promulguée par le concile s'inspire d'interprétations traditionnelles que les théologiens du Moyen Age avaient déjà commencé à systématiser. S. Thomas d'Aquin, en effet, se demande « s'il y a deux manières de recevoir le corps du Christ, sacramentellement et spirituellement », et voici sa réponse :

> « Dans la réception de l'Eucharistie, deux choses sont à considérer : le sacrement lui-même et son effet. La manière parfaite de recevoir le sacrement est de le recevoir et, en même temps, d'en percevoir l'effet. Mais il arrive parfois que, tout en recevant le sacrement, on n'en perçoive pas l'effet, comme on l'a montré antérieurement (q. 79, a. 3, réception de l'eucharistie en état de péché mortel ; *id.*, a. 8, réception de l'eucharistie en état de péché véniel). On ne reçoit alors ce sacrement que d'une manière imparfaite. Ainsi, comme le parfait se distingue de l'imparfait, ainsi la manducation sacramentelle dans laquelle le sacrement est reçu sans son effet se distingue et s'oppose à la manducation spirituelle par laquelle l'homme, spirituellement uni au Christ par la foi et par la charité, reçoit vraiment l'effet du sacrement [5]. »

Un disciple de S. Thomas a complété cette doctrine en la précisant, dans l'opuscule *De venerabili sacramento Altaris* [6], faussement attribué au Docteur Angélique. Mais complément et précision se trouvent déjà indiqués dans l'*ad* 2 de l'article qu'on vient de rapporter. S. Thomas y observe que la manducation sacramentelle, *jointe à la manducation spirituelle* ne se distingue pas de cette dernière, mais au contraire *la renferme*. D'où, en réalité, avec l'auteur du *De sacramento altaris*, S. Thomas

[1] Voir THEINER, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, Agram - Munich, 1874, t. I, p. 573 sq. Pour les discussions amorcées en 1547, voir *Concilium Tridentinum* (éd. de la Gœrresgesellschaft), t. I, p. 608 sq.

[2] D. T. C., t. I, col. 2423-2424.

[3] *Hist. des conciles* (Hefele-Leclercq), t. X (*a*), p. 280-281.

[4] Ces textes sont en réalité composés de deux extraits des *Tractatus in Joannem*, XXV, c. XII ; XXVI, c. XI, XVIII ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1602, 1611, 1614.

[5] *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 1. — Cette systématisation ne s'était d'ailleurs pas faite sans tâtonnement. Pierre Lombard parle de deux manières de recevoir le corps du Seigneur : ou avec la bouche du corps (*ore corporis*) le sacrement seulement, ou avec la bouche du cœur (*ore cordis*) le sacrement et en même temps le fruit du sacrement (*rem. virtutem sacramenti*. Sent., IV, dist. IX, c. I). Voir la prière de S. Thomas avant la messe : « *Da mihi... Dominici corporis... non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti.* »

S. Bonaventure voit dans la communion purement sacramentelle la communion indigne ; dans la communion spirituelle, la communion fructueuse. *In IV Sent.*, dist. IX, a. 1, q. 1.

[6] Dans l'édition Vivès, opusc. LI, p. 183-241.

distingue bien trois manières de recevoir le corps du Christ : communion uniquement sacramentelle, communion uniquement spirituelle, communion à la fois sacramentelle et spirituelle [7].

* *

C'est cet exposé tripartite qu'a retenu le concile de Trente [8].

Quant à l'usage de ce saint sacrement, nos Pères ont exactement et sagement distingué trois manières de le recevoir. Les uns, enseignent-ils, ne le reçoivent que sacramentellement, ce sont les pécheurs ; d'autres ne le reçoivent que spirituellement, savoir ceux qui, se proposant en désir de manger ce pain céleste, en sentent le fruit et l'utilité, grâce à cette foi vive qui opère par la charité ; les troisièmes le reçoivent à la fois sacramentellement et spirituellement et ce sont ceux qui s'éprouvent et se préparent de façon à s'approcher ensuite de la sainte Table, revêtus de la robe nuptiale.

On comprend mieux maintenant l'anathème porté contre l'assertion calviniste : « Si quelqu'un dit que le Christ présenté dans l'Eucharistie est mangé spirituellement *et non pas aussi sacramentellement et réellement*, qu'il soit anathème [9]. »

La communion spirituelle devait encore reparaître dans les préoccupations du concile lors des discussions relatives au sacrifice de la messe. Dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, Mélanchthon avait écrit : « Les messes privées, dans lesquelles seul le prêtre communie et non les autres, n'existaient pas avant Grégoire le Grand ; elles sont illicites et doivent être supprimées ; elles sont en opposition avec l'institution du Christ et marquent bien plus une excommunication qu'une communion instituée par le Christ [10]. »

Le concile remet toutes choses au point :

Le saint concile souhaiterait, certes, qu'à chaque messe tous les fidèles qui y assistent communiassent *non seulement spirituellement, par l'affection intérieure*, mais encore par la réception sacramentelle de l'Eucharistie, afin de participer ainsi plus abondamment au fruit de ce sacrifice. Cependant, encore que cela ne se fasse pas toujours, loin de condamner comme privées et illicites les messes dans lesquelles le prêtre seul communie, il les approuve et les recommande, car ces messes elles-mêmes doivent être considérées comme vraiment communes, puisque *le peuple y communie spirituellement* et qu'elles sont célébrées par le ministre public de l'Eglise, non seulement pour lui, mais encore pour tous les fidèles qui appartiennent au corps (mystique) du Christ [1].

[7] Est modus manducationis, et hoc triplex, scilicet sacramentalis tantum, spiritualis tantum, sacramentalis et spiritualis simul. *Opusc. cit.*, c. XVII ; cf. c. XXXII, où l'auteur expose les trois communions par rapport au sang. Edit. cit., p. 212, 239. — On trouve la même distinction tripartite chez Denys le Chartreux, *Elementatio theologica*, prop. 135.

[8] Sess. XII, c. VIII ; Denz.-Bann., n. 881.

[9] Id., can. 8, n. 890.

[10] *Apologia*, a. 24 (12), dans Joh. Tob. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelischen Kirche*, Gütersloh, 1898, p. 343. Voir aussi Calvin, *De cœna Domini*, dans l'*Institution chrétienne*, IV, XVIII, 10, *Corpus reformatorum*, t. XXXII, p. 1067 sq. L'assertion de Mélanchthon se retrouve chez Luther, dans les écrits postérieurs à 1525 : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (édit. de Weimar, t. XXXVIII, p. 195 sq.), traduit en latin par Juste Jonas, *De missa privata et unctione sacerdotum*, Wittemberg, 1534 : *De abroganda missa privata* (édit. de Weimar, t. VIII, p. 411 sq.) traduit par Luther lui-même en allemand, *Vom Missbrauch der Messe* (id., p. 477 sq.) ; *Vom Greuel der Stillmesse* (De l'abomination de la messe basse), (id., t. XVIII, p. 22-26).

La communion spirituelle par laquelle les fidèles peuvent participer au fruit du sacrement et du sacrifice de l'Eucharistie est donc une pratique recommandable et sanctionnée par l'autorité doctrinale infaillible de l'Eglise. Et c'est tout un aspect de l'appartenance au Corps Mystique de Jésus-Christ qui est mis ici en relief par le concile.

II. — La théologie et la communion spirituelle

Pour mieux faire comprendre le fruit de la communion spirituelle, S. Thomas (IIIa, q. 80, a. 1, ad 3) nous renvoie à une question précédente (Id., q. 73, a. 3 : « L'Eucharistie est-elle nécessaire au salut ? » Et cette question elle-même doit être éclairée par la question 68, a. 2 : « Peut-on être sauvé sans le baptême ? » Au fond, en effet, le problème qui se pose ici est celui de l'acquisition de la vie surnaturelle d'une manière extra-sacramentelle.

Avec toute la tradition chrétienne, S. Thomas pose en principe que ceux-là seuls peuvent se sauver qui sont incorporés au Christ, c'est-à-dire font partie par la grâce de son corps mystique [2]. Or, au cas où le baptême d'eau est impossible, il suffit à l'adulte qui en est capable, d'exprimer soit explicitement, soit implicitement le désir du baptême pour recevoir le fruit de ce sacrement. Mais n'importe quel désir ne suffit pas : il faut un désir qui procède « de la foi opérant par la charité » [3]. Nous retrouvons ici l'expression de S. Paul (Gal., V, 6), dont se servira le concile de Trente définissant la nature et les causes de la justification : « La foi, sans les œuvres, est morte et inutile ; en Jésus, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne servent de rien, mais *la foi qui opère par la charité* ». Quelques lignes auparavant, le concile avait déclaré que « si l'espérance et la charité ne se joignent pas à la foi, la foi ne nous unit pas parfaitement à Jésus et ne nous rend pas membres vivants de son corps » [4]. C'est que seule la charité nous fait entrer dans l'amitié divine par une réelle communauté de vie.

Si nous pouvons ainsi parler du baptême, à plus forte raison devrons-nous présenter l'Eucharistie comme le sacrement qui scelle et consomme notre union au Christ par l'amour. Sans doute baptême et Eucharistie agissent en nous en vertu de la passion du Sauveur, mais le baptême agit en tant que par lui l'homme est régénéré dans le Christ, l'Eucharistie, en tant que l'homme trouve sa perfection dans l'union au Christ. Le premier est le sacrement de la foi, fondement de toute vie spirituelle, le second est le sacrement de la charité, lien de la perfection, comme dit S. Paul (Col., III, 14) [5].

Ceci nous fait comprendre comment S. Augustin

[1] Sess. XXIIe, c. VI ; Denz.-Bann., n. 944.

[2] Res hujus sacramenti [Eucharistiæ] est unitas corporis mystici, sine quo non potest esse salus. (*Sum. theol.*, IIIa, q. 73, a. 3, c).

[3] Talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, *quod procedit ex fide per dilectionem operante*, per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. (*Sum. theol.*, IIIa, q. 68, a. 2, c).

[4] Sess. VI, c. VII ; Denz.-Bann., n. 800.

[5] S. Thomas, IIIa, q. 73, a. 3, ad 3.

et d'autres Pères ont pu proclamer l'Eucharistie, à l'instar du baptême, nécessaire au salut [6]. C'est le *désir* de ce sacrement, désir renfermé dans le baptême lui-même, qu'aucun membre du corps mystique ne peut pas ne pas avoir, soit explicitement, soit implicitement.

« Dans le sacrement de l'Eucharistie, deux choses sont à considérer : le sacrement lui-même, la chose du sacrement (*rem sacramenti*), c'est-à-dire la grâce qui en est le fruit propre. Ce fruit du sacrement, c'est l'unité du corps mystique, sans laquelle personne ne saurait se sauver. Mais, ainsi qu'on l'a dit pour le baptême, le fruit d'un sacrement peut, avant la réception même du sacrement, être obtenu par le désir de le recevoir. Et donc, avant même d'avoir reçu l'Eucharistie, un homme peut être sauvé par le désir de recevoir ce sacrement, tout comme pour le baptême. Avec une double différence cependant. Tout d'abord, le baptême est le principe de la vie surnaturelle et la porte des autres sacrements ; l'Eucharistie est comme la consommation de la vie surnaturelle et la fin à laquelle sont ordonnés les autres sacrements... Il faut donc recevoir le baptême pour commencer notre vie spirituelle, et il faut recevoir l'Eucharistie pour la consommer. D'où il suit que l'Eucharistie n'est pas nécessaire pour que nous possédions cette vie : *il suffit d'en avoir le désir*. Ensuite, voici l'autre différence : le baptême dirige l'homme vers l'Eucharistie ; même les enfants qui sont simplement baptisés sont par là-même orientés par l'Eglise vers l'Eucharistie et, de même que leur foi est la foi de l'Eglise, ainsi c'est par l'intention de l'Eglise qu'ils désirent l'Eucharistie et en perçoivent le fruit. Toutefois, aucun sacrement ne dirige ces enfants vers le baptême ; aussi, en aucune façon ne peuvent-ils, avant le baptême d'eau, avoir un baptême de désir. Seuls, les adultes, capables d'un tel désir, peuvent recevoir le fruit du sacrement avant de le recevoir [7]. »

On entrevoit par là l'efficacité de la communion spirituelle, c'est-à-dire de l'Eucharistie reçue en désir — lorsque ce désir est possible à l'homme — pour le développement de la vie surnaturelle en son âme : « Telle est l'efficacité de sa vertu propre que le désir même de ce sacrement obtient à l'homme la grâce qui le vivifie spirituellement [8]. »

* *

[6] S. Augustin, spécialement *De peccat. mer. et remis.*, l. I, c. XX, n. 26 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 125 ; id., n. 27, col. 124 ; id., c. XXIV, n. 34, col. 128-129 ; l. III, c. IV, n. 7, 8 ; col. 189-190 ; *Epist.*, CLXXXVI, c. VIII, n. 29 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 826 ; *Cont. duas epist. Pelag.*, l. I, c. XXII, n. 40 ; t. XLIV, col. 570 ; l. II, c. IV, n. 7 ; col. 576 ; *Contr. Julianum*, l. I, c. IV, n. 13 ; l. III, c. I, n. 4 ; c. XII, n. 25 ; t. XLIV, col. 648, 705, 715 ; *Op. imperf. contr. Julianum*, l. II, c. XXX ; l. III, c. XLIV ; t. XLV, col. 1154, 1268. On ne saurait admettre ici l'interprétation de Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e éd., p. 449, 450, selon laquelle S. Augustin aurait enseigné que les enfants ne pouvaient être sauvés sans l'Eucharistie. — Parmi d'autres Pères, on peut citer S. Cyprien, *Testimonia adv. Judæos*, l. III, c. XXV ; éd. Hartel, p. 140 ; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 16 ; *P. L.*, t. X, col. 248 A B ; S. Ambroise, *In ps.* CXVIII, serm. 28 ; *P. L.*, t. XV, col. 1462 B C ; *In Lucam*, l. X, n. 49 ; id., col. 1816 B ; S. Gaudence de Brescia, *Serm.*, II ; *P. L.*, t. XX, col. 859-860 ; Innocent Ier, *Epist. ad Patres conc. Milevitani* (dans les lettres de S. Augustin), CLXXXXV, n. 5 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 785.

[7] *Summ. Theol.*, IIIa, q. 73, a. 3.

[8] Id., ibid. — Aussi Pie XII, dans l'encyclique sur *La Sainte Liturgie* a-t-il vivement recommandé la pratique de la communion spirituelle : [L'Eglise] « désire avant tout que les chrétiens, spécialement quand ils ne peuvent recevoir effectivement la nourriture eucharistique, la reçoivent du moins en désir, de manière à s'unir au Rédempteur avec une foi vive, un esprit respectueusement humble et confiant dans sa volonté, avec l'amour le plus ardent. » (*Doc. cath.*, 13 fév. 1948, col. 227).

Ce rappel des principes permet de préciser les conditions de la communion spirituelle, les actes qu'elle comporte, son mode d'action, le temps propice pour ce saint exercice, ses effets dans l'âme.

1° *Conditions.* — Nous pouvons partir de l'excellente définition donnée par le P. Cappello « Sous le nom de communion spirituelle, il faut entendre *le pieux désir de recevoir la très sainte Eucharistie, lorsqu'on ne peut la recevoir effectivement* » [9]. — Il est dès lors bien évident que ce pieux désir ne peut être émis que par l'homme capable de communier sacramentellement et capable d'exprimer ce désir, d'où il suit que cet homme doit être : *a*) baptisé ; *b*) adulte ; *c*) en état de grâce.

a) *Seul un baptisé peut communier spirituellement.* — Sans parler de l'union réalisée entre les élus et le Christ, union qui permet aux anges eux-mêmes de jouir du Christ spirituellement — de là l'expression : le pain des anges [10] — tout homme, même non baptisé, qui posède la vie de la grâce et de la charité, peut déjà, d'une manière large et impropre, avoir un certain désir de se nourrir du Christ, puisqu'il a la volonté de vivre de la vie surnaturelle. Ce fut le cas des justes de l'Ancien Testament, qui ne pouvaient désirer l'Eucharistie qu'à travers les figures qui la faisaient pressentir et dont S. Paul cependant a écrit que, par elles, « tous ont mangé le même aliment spirituel et bu du même breuvage spirituel, car ils buvaient à la pierre spirituelle qui les accompagnait, et cette pierre était le Christ » (I Cor., x, 3-4) [1]. C'est aussi le cas de tous ceux qui, n'étant pas baptisés, sont incapables, même s'ils connaissent l'Eucharistie, à plus forte raison s'ils ne la connaissent pas, de recevoir sacramentellement ce sacrement : leur état de grâce peut être appelé une sorte de communion spirituelle au Christ, mais comme le dit fort exactement Suarez, *large et materialiter* [2]. Il n'est question, dans la communion spirituelle proprement dite, que du désir se terminant effectivement à la réception du sacrement lui-même. Et seul un baptisé peut avoir ce désir.

b) *Seul un adulte peut communier spirituellement.* — Le désir de l'eucharistie, dans la communion spirituelle, doit être personnel et explicite. Or, avant l'âge de raison, les enfants ne sont ordonnés à l'Eucharistie que par le désir de l'Eglise comme S. Thomas vient de nous le dire : « Pour qu'il y ait vraiment et proprement usage spirituel du sacrement, il faut que le désir se termine à la sainte Eucharistie formellement, et cela, par un acte de l'âme. Or aucun acte de l'âme ne peut mériter cette qualification,

[9] *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Rome, 1921 t. I, n. 546.

[10] Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. 80, a. 2, c. et ad 1.

[1] Cf. Card. Lépicier, *Tract. de SS. Eucharistia*, Paris, s. d. (1917), p. 410 (n. 6). — A ce sujet, M. le chanoine E. Osty écrit : « *Ce rocher, c'était le Christ.* Déjà les docteurs juifs avaient une tendance à identifier ce rocher avec Dieu. Cette identification était favorisée par certaines expressions du texte biblique (Exode, XVII, 6 ; Nombres, XX, 8) et aussi par le fait que dans la littérature de l'Ancien Testament, dans les Psaumes surtout, Jahvé est appelé le Rocher d'Israël. Paul attribue au Christ préexistant ce que l'Ancien Testament réservait à Jahvé. » (*Les Epîtres de saint Paul*, édit. Siloé, Paris, 1945, p. 95).

[2] *In IIIam part. Summæ S. Thomæ*, q. 78, a. 4 ; Disp. LXII, sect. I, n. 2. (Ed. Vivès, t. XXI, p. 575).

sinon un vrai désir, une réelle volonté : seuls en effet, dans les actes humains, la volonté, le désir efficace peuvent être réputés équivaloir à l'acte, quand celui-ci est impossible [3]. »

c) *Enfin, seul un adulte baptisé et en état de grâce peut communier spirituellement.* — Tous les théologiens sont ici d'accord. Le concile de Trente a parlé de « ceux qui, se proposant en désir de manger ce pain céleste, en sentent le fruit et l'utilité *grâce à cette foi vive qui opère par la charité.* » En langage théologique, *fides viva* s'oppose à *fides mortua*, la foi, véritable vertu du pécheur, mais morte ou mortifiée par l'absence de la grâce sanctifiante. D'ailleurs toute équivoque est supprimée par le fait que le concile parle d'une foi *qui agit par la charité.*

« D'après le concile, ce n'est pas n'importe quel désir, n'importe quelle volonté de recevoir le sacrement, qu'on peut appeler communion spirituelle, mais ce désir seul qui procède d'une foi vivante. La communion spirituelle n'est pas appelée ainsi parce qu'elle se fait par un acte spirituel, ou d'une manière spirituelle, mais parce qu'elle apporte à l'âme le fruit spirituel d'une plus grande union avec le Christ ; et ce fruit ne peut provenir que de la charité. Aussi, si quelqu'un en état de péché désirait recevoir l'Eucharistie et cependant demeurer dans son état tout en recevant le corps du Christ, non seulement il ne ferait pas la communion spiriuelle, mais il pécherait gravement. Si toutefois telle n'était pas son intention et s'il avait le désir de recevoir l'Eucharistie en un état d'âme meilleur, son désir ne serait pas mauvais, mais ne pourrait pas encore être appelé communion spirituelle, pour la raison sus-indiquée (à moins d'appeler un tel acte communion spirituelle « morte » ou *secundum quid*) [4]. »

Scavini fait cependant observer qu'un pécheur ayant la contrition parfaite de ses péchés serait par le fait même en état de grâce et pourrait alors faire une véritable communion spirituelle [5]. Vermeersch demande au pécheur qui s'excite ainsi à la contrition parfaite d'avoir, à l'égard de la communion sacramentelle, un désir *conditionné* [6].

2° *Quels actes comporte la communion spirituelle?* — Les auteurs qui ont abordé cet aspect de la question varient fréquemment entre eux soit pour l'énumération, soit pour la détermination de ces actes. Mais au fond, leur pensée est identique et toutes les différences sont dans une présentation plus ou moins nuancée. Résumant la pensée de S. Thomas, Cappello indique trois actes essentiels : l'acte de *foi*, par lequel le communiant se place pour ainsi dire devant le Christ réellement présent dans l'Eucharistie ; — l'acte de *désir*, avec un souhait très ardent de recevoir le Christ sacramentellement et de s'unir à lui [7] ; — l'acte de *demande*, pour obtenir de Dieu l'abondance de grâces réservée à ceux qui communient sacramentellement [8]. D'autres ajoutent l'acte d'*actions de grâces*, comme si l'on avait réellement communié [9]. Pour mieux stimuler la foi, on conseille également de se remémorer la passion du Sauveur et l'institution de la sainte Eucharistie [10]. Et, pour donner au désir une forme plus en rapport avec le but de la communion spirituelle il serait bon d'exprimer désir et amour du Christ en tant qu'on veut se rendre plus semblable à lui, devenir un membre du corps mystique plus uni à son Chef, ici-bas dans l'humilité, le travail, la souffrance, mais avec la ferme confiance d'être uni à lui plus tard dans la gloire du ciel [1]. Il serait également bon, disent les uns, de s'imaginer que l'on s'approche de la sainte table et que l'on reçoit l'hostie de la main du prêtre ; mais d'autres estiment qu'il est mieux de s'abstenir de ces imaginations [2].

Scaramelli a donné de ces actes une synthèse qu'on peut considérer comme classique :

« Toute personne pieuse doit d'abord concevoir un singulier repentir de ses péchés et purifier, par cette douleur, le tabernacle de son cœur, où elle désire recevoir et faire reposer le divin Sauveur. Ensuite elle fera un acte de foi vive sur la présence réelle de Jésus-Christ dans cet auguste mystère. Puis elle considèrera, comme nous l'avons dit pour la communion sacramentelle, la grandeur et la majesté de ce Dieu caché sous le voile des saintes espèces : qu'elle réfléchisse à l'amour immense, à la grande bonté avec lesquels il désire s'unir à nous ; qu'elle jette aussi ses regards sur sa faiblesse et sa propre misère. Après ces considérations elle doit faire des actes mêlés d'humilité et de désir ; d'humilité, à la vue de sa propre indignité ; de désir, à cause de l'amabilité infinie de Dieu. Enfin, puisqu'il ne lui est pas donné de s'unir à son bon Sauveur par la réception réelle de l'Eucharistie, qu'elle s'en approche en esprit et s'unisse à lui par le doux lien d'un amour paisible et tranquille. Elle terminera la communion spirituelle en remerciant et en louant le Seigneur, car, quoique Jésus-Christ ne soit pas descendu réellement dans son cœur, il était cependant bien disposé à cette union d'amour et la désirait avec toute l'ardeur de la charité. Elle lui demandera donc les grâces dont elle se reconnaît indigne et s'appliquera sérieusement à produire les actes qu'elle a coutume de faire après la réception de cette nourriture divine [3]. »

3° *La communion spirituelle agit « ex opere operantis ».* — Cet aspect du problème théologique de la communion spirituelle n'est indiqué que d'un mot par les théologiens : « Il n'est pas besoin de dire, écrit H. Moureau, que les fruits de la communion spirituelle sont uniquement *ex opere operantis* » [4].

[3] Suarez, *loc. cit.*, p. 374.

[4] Suarez, *loc. cit.*, p. 374-375.

[5] Scavini, *Theol. moralis*, tr. IX, n. 167. Cf. H. Moureau, D. T. C., art. *Communion spirituelle*, t. III, col. 573.

[6] *Theol. moralis*, t. III, n. 417.

[7] Vermeersch fait remarquer que ce désir ne doit pas être proféré légèrement ; il faut qu'un obstacle réel s'oppose *hic et nunc* à la réception de l'eucharistie. *Theol. moralis*, t. III, n. 417. — Le card. Lépicier énumère lui aussi trois actes, mais avec des termes quelque peu différents : foi, charité, désir ; *op. cit.*, p. 411 (n. 8).

[8] Cappello, *loc. cit.*, n. 2.

[9] H. Moureau, *art. cit.*, col. 573. Cf. Tanquerey, *Syn. theol. dogm.*, t. III, n. 941.

[10] Lehmkuhl, *Theol. moralis*, t. II, n. 142, note (deuxième acte). On trouve une pensée semblable chez Bossuet : « La communion spirituelle est une douce commémoration du sacrifice de la croix, dont l'Epoux céleste nous donne à manger la chair et le sang à la sainte table... Il faut joindre à cette pieuse commémoration un désir sincère de jouir de ce corps sacré dans la communion actuelle [sacramentelle]... » *Lettres de piété et de direction*, lettre LV, Œuvres, édit. Gaume, Paris, 1846, t. XI, p. 159. Ailleurs, Bossuet signale que le désir de communier doit être perpétuel chez le chrétien, « mais il faut aussi prendre garde que l'application actuelle et expresse à ce saint mystère ne soit un obstacle à d'autres applications également nécessaires ; surtout il ne faut point forcer son esprit. » Lettre XVII, p. 159. Voir aussi lettre CXXII, p. 201.

[1] Lehmkuhl, *loc. cit.* (troisième acte).

[2] Cf. H. Moureau, *loc. cit.* ; et Cappello, *loc. cit.*

[3] *Méthode de direction spirituelle.* — Premier traité des moyens et des secours nécessaires *pour arriver à la perfection chrétienne*, tr. fr., Paris, 1893, n. 443, p. 386.

[4] *Art. cité*, col. 573, 5°.

Le sacrement n'est pas réellement reçu ; il ne saurait donc être question d'une production de la grâce par la causalité instrumentale sacramentelle. C'est donc uniquement en raison des bonnes dipositions du sujet, *de sa foi vive opérant par la charité* que les effets bienfaisants de la communion spirituelle sont produits dans l'âme tout comme la justification extra-sacramentelle dans le baptême de désir. L'effet proprement sacramentel, fait observer à juste titre Suarez, n'est pas promis au désir, mais à la manducation elle-même du corps du Christ [5].

4° *Le temps propice pour la communion spirituelle.* — A la rigueur, à toute heure du jour, le chrétien pieux doit être prêt à faire la communion spirituellement. « Le désir de communier doit être perpétuel chez le chrétien » a dit Bossuet [6] ; et Tanquerey n'hésite pas à écrire : *Communio spiritualis omni tempore et loco fieri potest* [7]. Mais tous les auteurs s'accordent — et le concile de Trente a expressément consacré cette manière de voir — à penser que le meilleur moment pour faire la communion spirituelle est la sainte messe à laquelle on assiste et où l'on ne peut communier sacramentellement. « Il n'y a pas de moment plus opportun que celui de la sainte messe quand on y assiste ; car chacun peut alors s'unir au prêtre pour recevoir en esprit cette nourriture divine, comme il la reçoit en réalité » [8]. Recommandation instante de S. François de Sales à Philothée : « Quand vous ne pourres pas avoir ce bien de communier reellement à la sainte Messe, communies au moins de cœur et d'esprit, vous unissant par un ardent desir (et une sainte confiance) a cette chair vivifiante du Sauveur » [9].

Le lien très intime qui unit la communion spirituelle à la communion sacramentelle justifie plus encore, s'il en était besoin, l'opportunité de ce pieux exercice au moment de la sainte messe. N'hésitons pas à le dire : l'exercice de la communion spirituelle est la meilleure préparation à la communion sacramentelle [10]. Qu'on veuille bien comparer les sentiments exprimés par le disciple de l'*Imitation de Jésus-Christ* (l. IV, c. XIII, XIV, XVII) avec les actes dont est constituée la communion spirituelle, et l'on acceptera facilement notre remarque. Scaramelli d'ailleurs l'a dit fort pertinement :

> « Outre les fruits qu'il retire de ces communions spirituelles, le chrétien obtient encore, par ce pieux exercice, le précieux avantage d'être plus capable de s'embraser plus facilement des flammes de la piété lorsqu'il s'approche ensuite de la sainte table pour se nourrir de la chair sacrée du Rédempteur ; car, de même que le bois dont on entretient la chaleur, est toujours prêt à s'enflammer en présence du feu, ainsi le cœur de l'homme qui entretient un continuel sentiment d'amour pour Jésus-Christ caché sous les saintes espèces s'embrasera facilemen des flammes de la charité lorsqu'il s'approchera de la fournaise toujours ardente de cet auguste mystère d'amour [1]. »

De telle sorte que la meilleure préparation à la communion sacramentelle est à coup sûr l'exercice fréquent et fervent de la communion spirituelle, dont les sentiments nous aident grandement à acquérir des dispositions plus parfaites, gage d'un accroissement plus notable de la grâce et de la charité en nos âmes.

5° *Les fruits de la communion spirituelle.* — Nous n'avons pas à insister longuement sur ce point, puisqu'il est entendu que le fruit de la communion spirituelle est de même nature que celui de la communion sacramentelle : l'un est acquis *opere operantis* : l'autre, *ex opere operato*. Il est vrai cependant que le sacrement a une efficacité toute particulière, celle qui lui vient des mérites de la sainte humanité du Christ. Néanmoins la vertu sanctifiante du sacrement n'est pas sans relation avec les dispositions de l'âme et c'est ici que la communion spirituelle est d'un grand secours à la communion sacramentelle. L'union sacramentelle de Jésus et de l'âme n'a pour but que de perfectionner et de consommer l'union spirituelle de l'âme à Jésus par la charité. Le concile de Florence, fidèle à la pensée de S. Thomas, déclare que l'effet de l'eucharistie, dignement reçue par une âme, est l'union de l'homme au Christ [2], et cette union se réalise par un accroissement de la charité habituelle et une ardeur plus grande dans l'exercice de la charité actuelle Mais, pour que se réalisent ces merveilles de vie divine en nous, il faut qu'en communiant, nous apportions les dispositions convenables et une coopération constante à la grâce. Que d'empêchements peuvent survenir, qui compromettent plus ou moins notre avancement spirituel, quel que soit le nombre de nos communions ! [3] C'est ici que la communion spirituelle vient puissamment aider la communion sacramentelle, parce qu'elle y introduit des disposition plus parfaites d'humilité, de désir, d'amour, d'aspirations à une vie plus conforme à l'esprit du Christ. Scaramelli a pu écrire que nos désirs ardents embrasant nos cœurs d'une grande ferveur font que « nos communions spirituelles seront plus abondantes en fruits de salut, plus agréables à Dieu que beaucoup d'autres communions sacramentelles faites avec tiédeur et qui empêchent, par le défaut des dispositions, les heureux effets de l'Eucharistie » [4] Combien ces effets deviendront-ils merveilleux si, à l'efficacité du sacrement, est jointe une ferveur intense dans les dispositions du communiant !

[5] *Loc. cit.*, n. 3, p. 375. Cf. Salmanticenses : Causari aut conferri aliquem effectum ex opere *operato* est conferri immediate virtute sacramenti supra meritum aut dispositionem subjecti, sed ad hoc requiritur realis usus sive sumptio sacramenti ; ergo quum aliquis suscipit eucharistiam non realiter, sed mere spiritualiter nec in re, sed præcise in voto, nullam consequitur gratiam ex opere *operato*, sed præcise ex opere *operantis* sive juxta quantitatem meriti aut dispositionis in tali voto. (*De Eucharistia*, disp. XI, dub. I, n. 3).

[6] Voir ci-dessus, lettre XVII, éd. citée, p. 139.

[7] *Op. cit.*, p. 670.

[8] Scaramelli, *op. cit.*, n. 443, p. 386.

[9] *Introduction à la vie dévote*, 2e partie, ch. XXI ; éd d'Annecy, t. III, p. 121.

[10] « C'est la meilleure préparation à la communion sacramentelle. » N. Gihr, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, § 22, n. 3, tr. fr., t. II, p. 224

[1] *Op. cit.*, n. 443, p. 386-387. — Plusieurs auteurs recommandent la pratique de la communion spirituelle au cours des visites au S. Sacrement, des adorations solennelles, des saluts, etc.

[2] Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. (*Decr. pro armenis*, Denz.-Bann., n. 698).

[3] Voir S. Thomas, IIIa, q. 79, a. 8 : *Utrum per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti.*

[4] *Op. cit.*, n. 441, p. 384.

III. — Pratiques

Quelques indications suffiront ici.

1. On pourra s'inspirer des sentiments exprimés par l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, l. IV, c. XIII, n. 1 ; c. XIV, en entier (n. 1-3) ; c. XVI, id. (n. 1-3) ; c. XVII, id. (n. 1-5).

2. *La prière de S. Alphonse de Liguori :* « Mon Jésus, je crois que vous êtes présent dans le très saint Sacrement. Je vous aime par dessus toutes choses et mon âme soupire après vous. Puisque je ne puis maintenant vous recevoir dans le saint Sacrement, venez au moins d'une manière spirituelle dans mon cœur. Je vous embrasse comme si vous étiez en moi et je m'unis entièrement à vous ; oh ! ne permettez point que je me sépare jamais de vous ! O Jésus, mon souverain et mon doux amour, blessez et enflammez mon cœur afin qu'il brûle toujours de votre amour. »

3. Les prêtres surtout, afin de développer leur ferveur, pourront réciter attentivement les prières de S. Ambroise avant la messe ; la prière *Omnipotens sempiterne Deus* de S. Thomas, les prières de S. Thomas et de S. Bonaventure, après la messe, ainsi que les aspirations de S. Ignace, *Anima Christi*.

4. La prière, *O Jesu, vivens in Maria*, composée par le P. de Condren et complétée par M. Olier, retiendra l'attention de tous : « O Jésus, vivant en Marie, — venez et vivez en vos serviteurs, — dans l'esprit de votre sainteté, — dans la plénitude de votre force, — dans la perfection de vos voies, — dans la vérité de vos vertus, — dans la communion de vos mystères, — dominez sur toute puissance ennemie, — en votre Esprit à la gloire du Père. » — Dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 1591, M. Tanquerey en a donné une explication succincte. Le Vén. P. Libermann en a fait un commentaire dans ses *Lettres spirituelles*, Paris, 1874 (édit. Poussielgue), t. II, p. 144 (Lettre CLXXXVIII, à un séminariste).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On discute souvent, à propos de la crise du logement, des devoirs de ceux qui jouissent d'appartements qui dépassent leurs besoins. La justice ou au moins la charité leur font-elles une obligation de mettre les pièces libres à la disposition des sans-logis ou des mal logés ? L'Etat a-t-il le droit, sans empiéter sur les droits de la propriété privée, de se mêler de cette affaire, par exemple en employant la réquisition ? — Sans parler des objections que l'on pourrait opposer, dans la théorie à une réponse affirmative, n'y a-t-il pas dans la pratique, le plus souvent pour les propriétaires, des difficultés et des inconvénients qui font que la question est plus complexe que ne le penseraient des âmes généreuses ?...

R. — La crise du logement, par son étendue et par ses conséquences est, sans contredit, l'une des plus graves questions sociales qui se posent actuellement. Déjà avant la guerre, le nombre des logements convenables et sains était loin d'être suffisant. Or, d'après des statistiques officielles, la dernière guerre a détruit complètement 1.100.000 logements et en a endommagé, plus ou moins, environ 300.000. Pour loger les 13 millions de foyers à abriter, il manque actuellement, au bas mot, environ 200.000 logements, sans compter tous ceux qui seraient à réparer pour les rendre plus habitables, ou... à démolir, parce que humainement inhabitables.

Certes, la solution adéquate de ce grave problème ne peut être trouvée que par un effort intelligent et soutenu dans lequel les Pouvoirs Publics, les collectivités et les particuliers ont leur rôle à remplir. Et cet effort doit tendre non seulement à construire des maisons, mais à les construire en tenant compte des besoins des familles. Sur l'ensemble des logements existants, il en est trop qui n'ont pas le nombre de pièces suffisantes. Le résultat en est l'entassement, si préjudiciable physiquement et moralement à ceux qui en sont les victimes, de familles de 4 personnes et plus, en 2 ou 3 pièces, quand ce n'est pas en une seule.

Mais s'il est vrai que la solution de la crise du logement est dans une politique large et vraiment sociale, et qu'on ne peut se contenter de solutions à la petite semaine, il n'en est pas moins exact qu'actuellement, en attendant la réalisation complète du programme dont nous avons parlé, l'emploi de moyens provisoires est nécessaire pour « dépanner » de nombreuses familles à la recherche de logements à peu près convenables. Le cas des jeunes foyers est particulièrement intéressant : il est regrettable que la crise dont nous parlons, arrête trop de jeunes gens en leurs légitimes projets de mariage, ou les oblige, soit de se contenter d'habitations très insuffisantes, ce qui ne favorise pas la natalité, soit de demander un abri à leurs parents et beaux-parents, souvent mal logés eux-mêmes, ce qui n'est certes pas sans inconvénients, comme l'expérience le prouve.

Parmi ces mesures transitoires, il y a la construction de logements provisoires, de baraquements : c'est un pis aller. Il y a aussi le recours aux disponibilités de ceux qui, bien nantis, ont du logement en superflu. Ces heureux sont assez nombreux. A Paris, plus de 25.000 logements de 5 à 6 pièces au moins ne sont occupés que par une ou deux personnes, alors que dans la même ville, on a pu relever 35.000 familles de 3, 4 et 5 personnes vivant dans une seule pièce.

Et c'est alors qu'au point de vue moral se pose la question à laquelle on nous demande de répondre. Les personnes favorisées au point de vue du logement, ont-elles le devoir de venir au secours de celles qui sont dans le besoin ? L'Etat a-t-il le droit de se mêler de la question et de réquisitionner les appartements disponibles au bénéfice des sans logis ? N'y a-t-il pas là une atteinte à la propriété privée qui « sent » le socialisme ? — En tous cas, dans la pratique, ces inconvénients et ces difficultés multiples n'excusent-ils pas les bénéficiaires d'un logement abondant, de secourir leurs frères moins bien partagés ?

* *

Pour répondre à de telles questions, *il suffit de rappeler et d'appliquer les principes qui, d'après la morale naturelle et chrétienne, régissent le bon usage des biens superflus.*

Et tout d'abord que faut-il entendre par biens superflus? Pour en comprendre la notion, il importe de la comparer avec celle, qui est corrélative, de bien nécessaire. D'une manière générale un bien superflu est celui dont le propriétaire ou l'usager n'a pas besoin, ni pour lui, ni pour les siens : au contraire est nécessaire celui dont il a besoin. Mais ces besoins peuvent être entendus d'une manière plus ou moins stricte : il y a des biens qui sont nécessaires à la vie, à la vie entendue d'une manière humaine et qui constituent, ce qu'on appelle aujourd'hui le minimum vital. Il en est d'autres qui sont nécessaires seulement pour vivre selon les exigences raisonnables de sa condition sociale, ce qui d'ailleurs ne peut être déterminé mathématiquement, mais doit être compris d'une manière assez souple. A ce double *nécessaire* correspond un double *superflu*. L'un comprend les biens qui ne sont pas strictement nécessaires pour mener une vie digne d'un homme, mais dont on a besoin pour vivre selon la décence qui convient à son état ; ce n'est pas un superflu pur et simple, et sauf le cas d'extrême nécessité, nul n'est tenu de s'en priver. Il y a un autre superflu ; il comprend les biens dont on peut se passer sans déchoir de sa condition et de ses bienséances « *quibus ad vitam convenienter atque decore sustendandam non eget* ». (Enc. *Quadragesimo Anno*). C'est le superflu au sens strict.

Pour appliquer ces notions au cas qui nous occupe, celui du logement, on pourrait dire que, pour une famille donnée, sont superflues au sens impropre les pièces dont elle pourrait se passer sans cesser de vivre en des condition humaines, mais en ne vivant plus cependant selon la convenance de son état ; sont superflues au sens strict les pièces que cette famille pourrait laisser à la disposition d'autrui, tout en continant de mener un train de vie correspondant raisonnablement à sa situation sociale. Sans vouloir donner ici des exemples d'une précision absolue (il faut tenir compte *in concreto* de considérations variées, par exemple : âge des enfants, exigences professionnelles, etc.), on pourrait dire *servatis servandis* qu'une famille comprenant les époux et 3 enfants, et qui jouit d'un appartement de 6 à 7 pièces, pourrait à la rigueur se contenter de 4 ou 6 pièces, tout en continuant de vivre *humano modo*, mais qu'il est convenable cependant qu'elle jouisse de toutes les pièces : ainsi les 2 ou 3 pièces dont cette famille pourrait se passer à la rigueur constituent un superflu *secundum quid* seulement : si la même famille dispose de 12 à 15 pièces, il est clair alors qu'un certain nombre de pièces inutiles même à la convenance de leur état, entendu largement, contitueront des biens superflus absolument.

Cela posé, quel est l'enseignement de la morale chrétienne sur l'usage que doivent faire de leurs biens superflus ceux qui les possèdent ? Peuvent-ils en user librement, pour leur seul plaisir et intérêt, sans aucune autre considération ? Répondent affirmativement le libéralisme absolu et le « juridisme » qui ne veulent imposer d'autre limite à l'usage de la propriété privée que l'obligation de ne pas nuire au droit strict d'autrui, qui ne grèvent cette propriété d'aucune charge sociale, qui donnent au propriétaire, dans le sens le plus absolu et le plus égoïste, *jus utendi et abutendi*. Telle n'est pas la conception de la morale naturelle et surtout de la morale chrétienne. Elles affirment que l'usage du superflu doit être réglé par la miséricorde s'inspirant de la charité, et par la justice sociale.

La *miséricorde* est cette vertu qui nous porte a prendre en pitié et à secourir les nécessités du prochain, sa « misère », comme nous souhaiterions que l'on s'apitoie sur notre propre sort, si nous étions dans le besoin. Chez le chrétien l'exercice de la miséricorde est facilité, animé, surnaturalisé par la charité théologale qui en renforce l'obligation. Et l'esprit de foi lui fait voir dans ceux qui sont en proie à la misère, le Christ souffrant d'une misère volontaire et pleine de miséricorde pour nous-mêmes.

Quant à préciser le degré d'obligation qui incombe à la charité miséricordieuse, il ne saurait être question de le faire mathématiquement : il y a lieu simplement d'appliquer les principes qui règlent l'ordre de la charité. D'une manière générale, on peut affirmer que celui qui jouit d'un logement surabondant ne répond pas aux exigences de la miséricorde et de la charité, s'il ne se préoccupe aucunement de la misère des sans-logis ou des mal logés. Plus précisément, on se rappellera que la charité demande de renoncer à un bien *nettement superflu* (par exemple à l'usage de pièces absolument superflues dans le sens où nous l'avons expliqué plus haut), si ce bien présente une utilité réelle pour le prochain ; de se priver de ce qui est seulement *utile*, si c'est nécessaire au prochain ; et même de se dépouiller d'un *nécessaire de convenance* (de l'usage d'appartements qui seraient superflus seulement *secundum quid*), si ce nécessaire relatif est absolument indispensable au prochain. « Plus urgente est la nécessité du prochain, plus étroits sont les liens qui nous unissent à lui, plus étendues nos capacités de l'aider, plus rares ceux qui peuvent ou du moins qui veulent lui porter secours, et plus grave est l'obligation de l'assister ».

On connaît la distinction classique de la nécessité extrême, de la nécessité grave, de la nécessité commune, et la hiérarchie dans la mesure et le degré d'obligation qui y répond. La nécessité extrême, dans le cas qui nous occupe est sans doute exceptionnelle ; la nécessité commune est... commune, puisqu'il y a crise de logement ; la nécessité grave, dans les circonstances actuelles, ne semble pas tellement rare. N'y a-t-il pas parfois danger prochain de quelque grave dommage pour ceux qui ne trouvent pas d'habitation convenable : songeons par exemple à la détresse de telles ou telles familles nombreuses dont la santé et la moralité sont gravement compromises par l'insuffisance de logement. Or dans ce cas de nécessité grave, la charité impose une grave obligation de sacrifier des biens absolument superflus (et même, affirment beaucoup de moralistes, des biens relativement superflus, s'il n'y a pas grand inconvénient à faire ce sacrifice). Et quand cette nécessité est publique, revêt un caractère social, comme dans le cas présent, c'est un dommage personnel plus important qu'il faudra accepter. Nous ne prétendons pas que les particuliers (qui n'ont pas, par leur fonctions, charge d'assistance) aient le strict devoir de rechercher les misères graves à secourir : ils doivent au moins se préoccuper des cas qui leur sont présentés ou qu'ils rencontrent eux-mêmes. Il importe d'ailleurs de noter qu'il n'est pas demandé la plupart du temps a

ceux qui possèdent des pièces en surplus de les livrer sans compensation : on leur reconnaît le droit d'exiger le juste prix d'une location, sauf en des cas où la charité leur demanderait d'y renoncer, au moins partiellement, en faveur de pauvres en détresse, incapables de payer le prix normal. Le sacrifice, provisoire d'ordinaire, qui leur est demandé n'est donc pas si considérable : il est plutôt d'ordre moral que d'ordre financier.

Ce n'est pas seulement la charité et la miséricorde qui font un devoir au possesseur du superflu d'en bien user, en prêtant assistance aux nécessiteux ; c'est également la *justice sociale*, et d'une manière que nous préciserons la justice distributive. (A moins qu'il n'y ait contrat ou quasi-contrat, la justice commutative n'intervient pas ici car, en dehors du cas de nécessité extrême, celui qui se trouve dans le besoin, n'a pas de droit strict sur le superflu de tel ou tel).

La « justice sociale », telle que nous l'entendons ici, est la vertu qui pousse le citoyen à rendre à la Société ce qui lui est dû, en vue du *bien commun* (bien commun qui n'est pas la somme des biens particuliers des membres de la Société, mais qui est le bien de la société elle-même, comme telle). Alors que la charité commande le bon usage du superflu, en vue du *bien privé* de l'indigent et en considération de son état de nécessité, la justice sociale enjoint à ceux qui jouissent de biens superflus, surtout absolument superflus, d'en user en vue du bien commun et de tenir compte, dans son usage *de sa fonction sociale :* celle-ci crée des obligations qui naissent *de la notion même de superflu, en tant que tel.*

Par définition, en effet, le superflu, doit être utilisé pour le bien commun. On le comprendra facilement, si l'on n'oublie pas la destination commune essentielle des biens de ce monde. Dieu a destiné tous les biens à tous les hommes. Sans doute la propriété privée est le meilleur moyen naturel d'atteindre ce but, en garantissant au mieux la bonne gestion du patrimoine commun, pour le bien même de la Société. Mais il importe que le détenteur privé des biens ne se retourne pas, dans l'usage qu'il en fait, contre la destination commune primordiale des richesses. L'appropriation de celles-ci ne saurait prévaloir contre leur essentielle communauté. Le prioritaire a le droit d'utiliser ces biens qui lui sont nécessaires, d'une nécessité largement entendue, pour son bien privé : le bien commun d'ailleurs l'exige ; mais il n'en va plus de même dans l'usage du superflu : celui-ci, par définition, dépasse les exigences du bien privé : il ne lui est plus ni nécessaire, ni même vraiment utile : il doit donc, et tout entier, être dirigé vers le bien commun, rentrer, d'une certaine manière dans la communauté primitive : le riche doit l'utiliser dans ce sens, ce qui d'ailleurs n'empêche pas ni ne rend illicite l'avantage privé que celui-ci pourra en retirer.

Comme l'écrivait très bien le P. Spicq (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1934, p. 86) reprenant et commentant la pensée bien connue du Docteur Angélique : « La gestion et l'administrations des biens de la terre sont confiées à l'homme par Dieu qui demeure le seul propriétaire de plein droit de toute la création. Cette administration doit être individuelle, l'ordre social l'exige : mais comme Dieu a destiné tous les biens à tous les hommes, le propriétaire humain, exerçant son rôle de procurateur, devra avoir en vue cette finalité commune dans l'emploi de ses richesses. »

Cet usage profitable à la Société pourra revêtir bien des formes ; et la justice sociale qui intervient pour diriger vers le bien commun la gestion du riche possesseur du superflu, pourra se faire l'inspiratrice de vertus diverses, et non pas seulement de l'assistance des indigents. N'y aurait-il plus de nécessiteux, les biens de ce monde seraient-ils répartis entre les individus et les peuples d'une manière équitable, il y aurait encore une grave obligation (« *gravissimum præceptum* », dit l'Encyclique *Quadragesimo*) pour le riche d'user de son superflu. de tout son superflu, au profit de la Société. Il pourrait, par exemple, « exercer parfaitement la vertu de magnificence, en utilisant les ressources plus larges dont il dispose à développer une industrie, source abondante de travail rénumérateur, pourvu que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles » (*Quadrægesimo Anno*).

Mais hélas ! il existe ici-bas des nécessiteux et, comme l'ont fait souvent remarquer les derniers Papes, les richesses ne sont pas équitablement distribuées. Or le bien commun exige que soit faite cette juste répartition ; non par le moyen d'un égalitarisme chimérique et qui, en fin de compte, serait injuste, ni d'un collectivisme antinaturel, mais par un emploi du superflu tel que soit rétabli, dans la mesure du possible l'équilibre de la répartition. A ce titre, le précepte de l'assistance apparaît comme un élément essentiel de l'économie établie par Dieu pour la répartition des richesses matérielles. « En dehors de toute considération de charité, du seul fait de la disproportion de ses biens et de ses besoins, le riche doit faire en sorte que son excédent de richesse aille à ceux qui par lui sont privés ; car ceux-là ont comme une créance sur son superflu ». (La *Propriété privée chez S. Thomas*, dans *Nouvelle Rev. Théol.*, 1934, p. 1037). « De droit naturel le superflu doit aider ceux qui dans la société sont dépourvus du nécessaire à réaliser leur droit imprescriptible de vivre humainement » (Gillet, *Justice et charité*, dans *Semaines Sociales de France*, 1928, p. 124). Sans doute, nous l'avons dit, il est d'autres formes que l'assistance de pratiquer l'emploi du superflu au nom de la justice sociale, mais il faut tenir compte et des lois positives qui peuvent diriger cet emploi vers l'assistance plutôt que vers la magnificence et des nécessités qui se présentent. Et certes aujourd'hui, il s'en présente de tous ordres !

* *

Si l'on comprend cette doctrine, nul ne pourra s'étonner de l'intervention de l'autorité publique dans le domaine de l'assistance. Certes, l'Etat ne doit pas s'ingérer d'une manière abusive dans la gérance de la charité, mais il a le droit de stimuler, coordonner, aider les efforts des particuliers et des groupements privés : en cas de carence des initiatives privées, il a le droit de veiller qu'un secours efficace soit donné à l'indigent. Le souci du Bien commun dont il est responsable avant quiconque, lui fait un devoir de justice sociale d'intervenir dans les cas où les particuliers ne comprennent pas leur propre devoir : et cette détermination législ-

lative renforce encore chez les citoyens l'obligation de la justice sociale.

Il est facile d'appliquer ces principes et ces directives générales au cas de l'assistance en matière de logement. Dans une crise telle que celle dont nous souffrons actuellement, le bien commun demande, exige, que soient répartis plus équitablement les logements humains. C'est un grave mal social que certains aient à leur disposition des pièces qui dépassent de beaucoup leurs besoins, même entendus d'une manière très large, alors que d'autres, nombreux hélas ! n'ont que des habitations qui ne permettent pas des conditions de vie humaine : grave désordre contraire non seulement au bien de ceux qui sont indigents en ce domaine, mais contraire au bien même de la société, car l'ordre social ne peut admettre une telle disproportion, et de telles conditions de vie indignes de l'homme, sans parler ici des haines qu'un tel état de choses peut accumuler chez ceux qui en sont les victimes, au plus grand dommage de la tranquillité publique. — Et l'Etat a tout à fait le droit d'intervenir en faveur des déshérités pour aider les particuliers à pratiquer leur devoir à ce sujet, même en employant la réquisition des locaux qui se trouvent libres. Il est possible que certaines modalités des lois en ce domaine soient critiquables, mais le principe en est absolument juste ; les citoyens, les chrétiens surtout, ne peuvent se soustraire à ces lois, au moins à leurs indications essentielles, à leur esprit, sans se rendre coupables non seulement contre la charité due aux particuliers, mais contre leur devoir social d'obéissance et de justice sociale.

Aussi bien la Société et ceux qui la représentent sont tenus, au nom de *la Justice distributive*, de faire en sorte que les citoyens qui n'ont pas à leur disposition les biens nécessaires à une vie humaine, et ici spécialement un logement suffisant, puissent en jouir. Sans doute l'autorité publique doit dans ce but, comme nous le disions au début de cet article, prendre les dispositions nécessaires pour procurer l'habitat à tous les citoyens, par une sage politique de constructions et aider les initiatives privées dans ce domaine. Mais, en attendant que soit réalisé ce programme, elle peut faire appel aux citoyens pour venir au secours des sans-logis.

Notre consultant, en développant sa question, nous objecte certaines considérations qui seraient de nature à diminuer au moins la force des arguments donnés, « la carence des pouvoirs publics en matière de reconstruction ou d'urbanisme, la légèreté avec laquelle se fondent actuellement beaucoup de jeunes foyers, l'afflux toujours constant et sans motif raisonnable de personnes ou de foyers vers les grands centres... » Certes, s'il était prouvé que l'Etat est absolument déficient et pourrait facilement remédier immédiatement à la crise du logement sans recourir à la contribution des particuliers, s'il était avéré que tous ou à peu près tous ceux qui sont en difficultés au point de vue du logement le sont par leur faute et auraient pu éviter la situation critique où ils se trouvent, on pourrait admettre que dans l'intérêt même du bien commun les possédants se montrent réticents et n'encouragent pas, par une charité mal entendue, ce qui serait abusif. Mais qui pourra prétendre qu'il en est ainsi ? L'immense majorité de ceux qui voudraient se loger humainement, ne se sont pas mis volontairement dans la détresse ; l'autorité publique mérite certes des critiques, mais elle se trouve aussi en face de difficultés très réelles ; et il serait particulièrement odieux de vouloir prétendre que la majorité des jeunes qui fondent actuellement des foyers méritent d'être blâmés, alors qu'ils sont presque toujours dignes d'éloges pour la belle confiance dont ils font preuve et la contribution qu'ils apportent au bien commun ; quant aux migrations vers les grands centres, elles peuvent être en soi regrettables mais, dans le concret et dans chaque cas particulier, elles sont souvent justifiables ou au moins excusables. En réalité nous craignons fort que ceux qui mettent ces prétextes en avant ne veuillent trop facilement justifier leur égoïsme. D'ailleurs, à la condition de ne pas encourager le vice en tel cas particulier, le chrétien ne regarde pas de trop près si ceux qui sont l'objet de sa piété sont ou ne sont pas par leur faute dans la misère : il est le disciple de Celui qui nous a demandé d'être les fils et les imitateurs du « Père qui fait luire son soleil sur bons et méchants et pleuvoir sur justes et injustes ».

Le propriétaire ne pourrait-il du moins choisir les bénéficiaires de sa charité ? Il nous semble qu'il doive suivre, au moins *dans leur esprit* et dans l'ensemble, les directives données par le législateur qui établit des droits de priorité : elles sont ordinairement justifiées. Ce serait, à notre sens, frauder une loi légitime que de se soustraire à une réquisition normale, en offrant, par exemple, ses appartements à des amis qui n'en auraient nullement besoin, ou en transformant en garde-meubles qui ne s'impose pas des pièces qui seraient si utiles à des foyers sans logis, ou en employant des procédés du même genre. Mais, à besoins égaux ou à peu près, nous ne pensons pas que serait condamnable le fait de prévenir une réquisition désagréable, en louant des pièces disponibles à des personnes amies ou connues que l'on préférerait, pour de bonnes raisons, à des locataires éventuels moins désirables. Parmi ces bonnes raisons, on placera en première ligne les raisons morales, qui obligent à écarter dans toute la mesure du possible la présence et le voisinage immédiat de personnes de moralité douteuse ou nulle, dont l'exemple serait pernicieux pour les enfants du propriétaire ; de même on pourra éviter d'accueillir des locataires non soigneux dont on sait qu'ils multiplieraient les dégradations dont la charge retomberaient sur le logeur.

On nous oppose enfin que dans la pratique l'accomplissement du devoir dont nous parlons, présente la plupart du temps pour les propriétaires des difficultés importantes et des inconvénients réels. Certes, il faudra se gêner la plupart du temps pour répondre à ce devoir d'assistance : il faudra peut-être renoncer à un certain mieux-être, à certaines habitudes, à une certaine indépendance ; mais tout devoir de charité ou de justice sociale ne comporte-t-il pas plus ou moins un sacrifice personnel ? Un chrétien, surtout, pourrait-il y voir une raison de l'esquiver ? Et, comme nous l'avons dit, plus grande est la nécessité du prochain, plus généralisée elle se présente, plus aussi on doit accepter des inconvénients même assez graves pour la secourir.

Cependant nous ne prétendons pas que ne puis-

sent se rencontrer des cas d'espèce où puisse s'appliquer l'axiome : *Caritas (vel lex) non obligat cum tanto incommodo* » (*tantum* ayant ici un sens proportionnel à la gravité de la misère à secourir). Il pourrait se faire, par exemple, que la disposition matérielle des locaux rende difficile le partage (encore doit-on observer qu'une charité délicate et prévenante pourra parfois tout arranger). Telle situation sociale (on nous cite le cas d'un préfet, d'un évêque, d'un curé, d'une communauté religieuse) fera qu'il soit difficile d'admettre des étrangers plus ou moins discrets dans la même demeure. Dans ce cas, et dans des cas semblables, les pièces qui paraissent superflues ne le sont pas en réalité et ne sont pas disponibles ; mais ceux que l'on cite en exemple sauront bien s'ingénier pour secourir les sans-logis, sans risquer de graves inconvénients. On nous pose le cas des maisons « où il n'y a qu'une entrée et donc difficile de livrer à quiconque le « pouvoir des clefs », au risque pour le moins d'inconvénients graves ». Soit, mais là encore la charité qui veut surmonter les prétextes de l'égoïsme, n'arrivera t-elle pas, au moins parfois, à résoudre le problème ? Ne serait-il donc jamais possible d'arranger les choses de telle manière que les pièces de chacun soient isolées et fermées... ?

En somme, ce qui importe ici ce n'est pas tant de se livrer à une casuistique plus ou moins subtile qui, bien que parfois admissible, pourrait souvent faire le jeu de l'égoïsme et peut-être scandaliser nos frères ; c'est de développer, en soi et dans les autres, le sens chrétien véritable. Comme le dit très bien M. Meunier dans un excellent article de la *Revue ecclésiastique de Liège* (Novembre 1946, p. 389) sur le devoir d'assistance en général, « il faut former chez les fidèles une « mentalité », afin qu'ils puissent juger de leur devoir par une sorte de connaturalité. Il faut premièrement leur faire connaître la doctrine de la destination commune des richesses et de la charge sociale qui pèse sur leurs possesseurs. En outre, il faut leur inculquer la modération dans l'usage des biens de la terre, l'esprit de détachement et de pauvreté, condamner rigoureusement un luxe effréné qui scandalise le pauvre et le prive du nécessaire. Enfin il faut développer le sens social, le souci des autres, mais par dessus tout s'appliquer à faire croître la divine charité, qui nous fait aimer les autres avec le cœur du Christ et nous fait partager la sollicitude paternelle de Dieu. Alors chacun saura sans peine ce qu'attend de lui le devoir d'assistance ».

Méditons et faisons méditer les paraboles du bon samaritain, de l'économe infidèle, du mauvais riche, les paroles divines : « Venez les bénis de mon Père, car j'étais sans gîte... et vous m'avez recueilli » ; rappelons-nous les objurgations des Pères de l'Eglise si sévères pour ceux qui oublient le bon usage qu'ils doivent faire de leur superflu, l'enseignement des Papes à ce sujet, celui de nos Archevêques et Cardinaux qui naguère demandaient vigoureusement à ceux qui sont riches de venir au secours des nécessiteux. Et ils citaient expressément le devoir de venir au secours de ceux qui n'ont pas de logement suffisant.

J. L.

Nous avions terminé cet article quand nous avons lu dans *la Croix* du 4 novembre 1948 un émouvant appel de S. E. le Cardinal Gerlier en faveur des « mal logés ». Il répond si bien à la question posée que nous n'hésitons pas à le reproduire en partie, heureux de voir confirmer, sous une plume si autorisée, la doctrine que nous avons exposée. Parlant des souffrances causées par la crise du logement, il écrit :

« Le bilan serait dramatique si on pouvait le dresser complètement... jeunes foyers, dans l'impossibilité de s'installer et condamnés à la solution, ruineuse autant que déplorable, d'une chambre d'hôtel ; familles entassées de façon inimaginable dans une ou deux pièces incommodes, au plus grand dommage de la moralité et de la santé : tout cela est loin d'être exceptionnel. Et on devine les conséquences : telle jeune femme qui veut à toute force faire disparaître le nouvel enfant attendu, parce qu'il est matériellement impossible de trouver une place pour son berceau ; telle famille, sur le point de se disloquer, parce que cette vie de perpétuelle contrainte, les uns sur les autres, a porté au paroxysme l'irritation et la discorde. Et je ne parle que des exemples tout récemment connus !

Je supplie à nouveau... nos organisations catholiques de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour soulager de telles infortunes, génératrices, fatalement, de désordre et de haine. Serait-il chrétien vraiment celui qui, pouvant, par hypothèse, supprimer ou adoucir de telles souffrances, y demeurerait indifférent, sous le prétexte qu'il faudrait se gêner pour y réussir ?

Je sais... des familles qui se sont gênées beaucoup pour libérer certaines pièces, afin d'y installer un foyer en détresse ; et je les remercie. Je sais aussi qu'on se fait facilement illusion sur ce qu'on croit être des locaux libres, et qu'il y a parfois des doléances injustes. Mais si tout le possible était seulement réalisé, on verrait disparaître bien des larmes. »

Q. — On trouve dans le Rituel (édit. 1925, tit. XI, ch. II) une formule d'exorcisme (in *Satanam et angelos apostaticos*) éditée par ordre de Léon XIII, et dont l'usage est réservé « aux évêques et aux prêtres qui ont été autorisés par leurs Ordinaires ».

Or, on rencontre des *traductions* de cet exorcisme *à l'usage des laïcs*, dans lesquelles, il est vrai, on a remplacé *Dominus vobiscum* par *Domine exaudi orationem meam*, et on a supprimé la phrase : « *sacra ministerii nostri auctoritate* ».

1° Que faut-il penser de ces feuillets manuscrits ou imprimés et de ceux qui les répandent ou les utilisent

2° Un prêtre, délégué par l'Ordinaire pour exorciser, peut-il user de cette délégation hors du diocèse du délégant ?

R. — Ad I. — Cette première question soulève une série de problèmes qu'il nous faut distinguer :

a) *Les feuillets eux-mêmes.* — Ceux qui sont *édités* (c'est-à-dire multipiés par un moyen mécanique, — impression, polycopie, lithographie, etc., — *et* répandus au grand jour, livrés ou offerts à tous indistinctement) sont soumis aux lois concernant la censure préalable (*censura prævia*), selon les normes du canon 1385, § 1, 2° (« livres et brochures de prières... et plus généralement *tous les écrits* », cfr. can. 1384, § 2). Le canon 1390 (édition des « livres liturgiques », — le Rituel en est un, — ou

d'une partie de ceux-ci...) ne semble pas trouver ici son application, attendu que les modifications ou suppressions introduites dans la traduction, empêcheront l'Ordinaire d'accorder un « *concordat cum originali* ».

On notera, à ce propos, que l'approbation du texte original de l'exorcisme (par Léon XIII) ne vaut pas pour la version ou traduction, can. 1392, § 1.

Toutefois, l'omission de la « censure préalable » (pratiquement de l'*Imprimatur*) des dits feuillets, n'entraîne pas *ipso facto* leur « prohibition », avec toutes les conséquences de droit : *nec edi, nec legi, nec retineri, nec vendi, nec verti..., nec communicari*, can. 1398. En effet, ces imprimés ne rentrent dans aucune des 12 catégories énumérées au canon 1399, pas même dans la 10ᵉ, car ce n'est pas à proprement parler une « *édition* de livres liturgiques », puisque nous sommes en face d'une *traduction adaptée*...

Si l'*imprimatur* fait défaut, il y a là une irrégularité canonique (violation du canon 1385), peut-être une faute, de la part du traducteur ou de l'éditeur. Mais l'œuvre elle-même et les lecteurs ou usagers n'auront pas à en souffrir, sinon en ce sens que cette carence pourra faire jeter sur l'écrit en question une *légitime suspicion, jusqu'à ce que* constat ait été fait de son caractère inoffensif.

Quant aux feuillets *manuscrits*, ils ne sont pas soumis aux règles de la censure préalable ; ce qui ne veut pas dire que leur contenu soit nécessairement irréprochable.

b) *Le contenu des feuillets.* — Pour porter un jugement sur la *nature* de cet exorcisme et son *utilisation* légitime, il faut se rappeler que l'exorcisme peut être : 1° *solennel*, tel celui qui figure dans le Rituel, tit. XI, ch. II « pour chasser le démon des possédés », — ou *simple*, lorsqu'il s'agit seulement de réprimer et limiter la puissance de satan afin qu'il ne nuise pas aux personnes ou aux choses : c'est le caractère de l'exorcisme, dit de Léon XIII, dont nous parlons.

2° De plus, en raison de l'autorité que revêt l'exorcisme, il peut être : soit *public*, lorsqu'il est prononcé au nom de l'Eglise et par ses ministres accrédités à cet effet ; soit *privé* lorsqu'il est prononcé par un simple particulier, en son propre nom. L'exorcisme privé, vu les règles posées par le canon 1146, n'est pas un sacramental.

On notera que seul l'exorcisme *in obsessos* (1ʳᵉ formule du Rituel) est soumis aux normes et réserves formulées par le canon 1151 ; il est proféré en forme « solennelle » et par un prêtre revêtu du surplis et de l'étole violette. Donc, *de sa nature*, l'exorcisme *simple* n'exigerait pas une délégation de l'Ordinaire : ainsi en est-il des exorcismes contenus dans le rituel du baptême et dans les diverses bénédictions et consécrations, qui ne s'adressent pas à des sujets « possédés » ou « obsédés » par le démon. (Le canon 1153 dit, d'ailleurs, expressément que les ministres de ces exorcismes sont les mêmes que ceux du sacrement ou des rites consécratoires).

Cependant, *pour l'exorcisme de Léon XIII en particulier*, son usage (d'après la *rubrique* même du Rituel) est réservé « aux évêques et aux prêtres autorisés par l'Ordinaire ». Nous nous trouvons donc en face d'un exorcisme *simple*, qui, s'il est administré *publiquement*, (c'est-à-dire *nomine et auctoritate Ecclesiæ*), est « réservé » aux ministres indiqués (*taxative*) dans la rubrique [1].

Mais si une telle formule est employée par de simples prêtres *sans mandat* de l'Ordinaire, elle cessera d'être un sacramental et deviendra un simple exorcisme *privé* (parce que non appliquée au nom et en vertu de l'autorité de l'Eglise).

Et c'est bien ce caractère « privé » que revêt l'exorcisme dit de Léon XIII (soit dans son texte même, soit dans la traduction « adaptée », au sujet de laquelle on nous consulte), lorsqu'il est employé par des prêtres non délégués par l'Ordinaire ou *même par des simples fidèles* [2].

Et voilà défini le véritable caractère et la portée réelle de l'exorcisme en question. Chaque fidèle est libre de faire appel à la puissance divine (de Dieu ou de son Christ) pour repousser les tentations ou assauts de l'esprit malin et écarter ses entreprises nocives soit à l'encontre du suppliant, soit à l'encontre d'autres. Il s'agit là d'une prière adressée à la puissance divine plutôt que d'un ordre formel donné en vertu de l'autorité de l'Eglise [3].

c) Quant à l'*usage* de cette prière et à la *diffusion* de ses feuillets, nul ne contestera que ce soient choses bonnes et louables *en soi*. L'existence et l'activité de « l'Esprit du mal » ne sont pas des légendes [4].

Et pourtant, à une époque où l'ignorance religieuse va de pair avec la diminution de la foi, nous ne pouvons nous empêcher de recommander le *discernement* dans la diffusion de cette dévotion.

On sait combien l'Eglise est réservée dans l'usage de l'exorcisme solennel, dont pourtant le maniement est confié exclusivement à des ministres qualifiés par leur science, leur prudence et leur sainteté : ceux-ci, dit le can. 1151, § 2 ; « ne devront procéder qu'après s'être assurés, par un examen

[1] On ne comprend pas très bien comment certains auteurs (Cappello, *De sacram.*, t. I, n. 95 ; Iorio, *Theol mor.*, III, n. 50 sq ; Claeys-Simenon, *Manuale juris can.*, II, n. 110) peuvent affirmer, *sans distinction*, que « tous les prêtres peuvent prononcer les exorcismes *simples* », attendu qu'ils en ont reçu le pouvoir, et que le droit ne le leur interdit pas. Ils conseillent même d'y recourir fréquemment surtout en faveur de ceux « qui sont violemment tentés », ou « des pénitents qui ont de la difficulté à accuser leurs péchés ou à obtenir la contrition... » Ils suggèrent la formule : « *In nomine Iesu, præcipio tibi, spiritus immunde, ut recedas ab hac creatura Dei...* » (Cfr. Noldin, *De præceptis*, n. 55 ; Marc, *Theol. mor.*, II, n. 662). Ils oublient de dire qu'en ce cas il ne s'agit que d'un exorcisme *privé* (et non pas seulement *simple*), qui ne saurait être un *sacramental*, puisque seul le Saint-Siège a pouvoir d'en instituer de *nouveaux* (can. 1145). Or, toutes les *formules* approuvées par l'Eglise (même celle de Léon XIII) ne peuvent être utilisées *sans la permission de l'Ordinaire*. Si un ministre non qualifié les emploie, cette application cesse d'être « *nomine Ecclesiæ* », donc perd son caractère de sacramental. Nous retombons donc dans l'exorcisme *privé*, qui peut être accompli non seulement par des prêtres, mais encore par de *simples fidèles*.

Cfr. M. Conte a Coronata, *De Sacramentis*, t. III, n. 745, édit. 1946.

[2] *Exorcismus, dictus a Leone XIII, qui in Rituali reperitur, tanquam piæ orationis formula a fidelibus recitari potest*, dit Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 469.

[3] La prière à saint Michel, placée en tête de l'exorcisme de Léon XIII, ressemble étonnamment à celle qui termine les « præces recitandæ post missam » par ordre du même pape : « *Imperet illi Deus, supplices deprecamur...* », etc.

[4] Voir le gros volume que les *Etudes carmélitaines* ont récemment consacré à « Satan ».

diligent et une investigation prudente, qu'ils sont en face d'une véritable possession diabolique [5]. »

Or, de même que certains esprits s'obstinent à ne voir Satan « nulle part », d'autres fidèles (d'une instruction religieuse rudimentaire ou d'un tempérament porté à l'illuminisme) sont enclins à le voir « partout ». Ayant entre les mains une arme qu'ils croient efficace *ex opere operato* (alors qu'elle n'a de valeur que *ex opere operantis* et *per modum supplicationis*) ces derniers s'en servent à temps et à contre-temps, comme d'une formule magique, propre à écarter tous les maux (dont certains n'ont rien de démoniaque), ou pour se préserver de prétendus sortilèges ou maléfices.

Il y a là un vrai danger de superstition pour les usagers, de scandale ou au moins d'étonnement pour les autres fidèles, aussi bien que de moquerie et de dérision (*irrisio gentium*) de la part des incroyants [6]. En même temps que l'on répand ces feuillets, il faudrait expliquer le sens et la portée réelle de l'exorcisme qui y est contenu.

Ad II. — 1° L'Ordinaire qui peut donner la délégation, n'est plus seulement (d'après le Code) l'Ordinaire *du lieu*, auquel la Constiution de Benoit XIV (2 juin 1751, *Fontes*, n. 413) avait réservé cette faculté (même les réguliers devaient la lui demander), mais l'Ordinaire tout court (le can. 1151 ne dit plus *Ordinarius loci*).

2° En conséquence, le Supérieur majeur (Ordinaire, au sens du can. 198) des religieux peut déléguer un de ses sujets pour exorciser *partout* un possédé qui est soumis à son autorité au sens du canon 514.

De plus *tout Ordinaire des lieux* peut autoriser un *prêtre* (même si ce dernier *n'est pas* son sujet) à exorciser les possédés, mais *seulement dans les limites de son propre territoire* (diocèse ou abbaye *nullius*).

A. B.

Q. — Mukendi, polygame païen, a deux femmes : Bilonda, la première, dont il a trois enfants, et Nzeba, la seconde, dont il a deux enfants. Mukendi, gravement malade, reçoit le baptême *in articulo mortis* : guéri, il veut se mettre en règle. Au missionnaire, qui lui parle de renvoyer la seconde femme, il déclare vouloir garder la seconde ; mais il est prêt à renvoyer la première. Mais Bilonda, ayant eu vent de l'affaire, vient déclarer spontanément au missionnaire qu'elle veut se laisser baptiser et rester avec Mukendi : Nzeba vient faire la même déclaration.

Voilà notre missionnaire dans l'embarras, car, selon l'interprétation commune des auteurs, le polygame converti doit garder sa première femme si celle-ci, spontanément (sans être interpellée), se déclare prête à se convertir et à rester avec lui (Constitution *Romani Pontificis* de Pie V).

Il parle de sa difficulté à un confrère qui est chez lui de passage. Celui-ci lui fait connaître la nouvelle sentence proposée par le R. P. Puthota Rayanna, S. J., dans *Periodica* 1938-1939, et ajoute qu'on peut en toute sécurité suivre cette sentence, étant donné que l'auteur motive sa sentence par l'étude des sources dont les autres ne parlent pas.

Notre missionnaire, tout content d'avoir trouvé une issue pour sortir de l'impasse, appelle Mukendi et l'interroge minutieusement sur les raisons qu'il a de préférer Nzeba à Bilonda ; il constate avec satisfaction que, de fait, la raison essentielle pour l'application de la dite Constitution, selon la nouvelle sentence, se vérifie dans le cas donné, notamment qu'il serait *très dur* en réalité pour Mukendi de devoir garder Bilonda et renvoyer Nzeba. Aussi permet-il à Mukendi de se marier avec Nzeba convertie, après le renvoi de Bilonda.

Mais notre missionnaire a pourtant un léger scrupule ; il a vu que dans la nouvelle formule des Facultés de la Propagande, on a supprimé l'ancienne faculté XXIV et qu'en note on renvoie à la Constitution de Pie V en ces termes : « Pro dispensandis infidelibus plures uxores habentibus, ut post baptismum quam ex illis maluerint, si etiam ipsa fidelis fiat, retinere possint, *nisi prima voluerit converti*, cfr. can. 1125 » ; est-ce que cela ne semble pas indiquer une réprobation de la nouvelle sentence ? Sinon, pourquoi ajouter dans la note les mots : « *nisi prima voluerit converti* » ?

Le fait pourtant que le R. P. Matthæus Conte a Coronata, dans son livre *De Sacramentis*, récemment paru, défend la même sentence que le R. P. Puthota Rayanna, rassure notre missionnaire.

R. — 1° L'interprétation que donne le P. Puthota Rayanna de la Constitution *Romani Pontificis* est intéressante ; elle est plausible ; elle se base solidement sur le texte même et sur les sources de la Constitution. Il serait imprudent de la négliger. Il n'est pas surprenant que le P. Matteo a Coronata la reprenne.

2° Cette interprétation est cependant en contradiction avec les interprétations authentiques plus anciennes de cette Constitution qui étaient sévères (St-Office, 11 juin 1760 ; 22 nov. 1871). Mais que dire de sa position si on la compare avec les manifestations plus récentes de l'interprétation du Saint-Siège, dont nous considérerons seulement deux :

a) Celle de la S. C. de la Propagande en 1928 (Pour la Chine ; Concile de Shanghaï, *Vota et Postulata* n° 12).

A la question posée par le Concile à propos des cas de polygamie où un catéchumène (qui a déjà une première épouse) ainsi que la femme qu'il a prise en deuxième lieu demandent le baptême, et où il serait très dur et presque impossible de les séparer : « Utrum, ad mentem Constitutionis S. Pii V supra citatæ, liceat Vicario Apost. et Præfecto Apost. tales catechumenos cum tali in baptismum consentiente uxore simul baptizare, data eis insuper facultate ut in eodem matrimonio permanere valeant, absolute et sine ulla interpellatione primæ uxoris, an non ?

R. : *Affirmative*. »

Si cette interprétation est extensive, il faut conclure qu'au moins une interpellation est à faire pour l'application de la Constitution : l'épouse légitime veut-elle se convertir ? Ce qui exclurait l'opinion du P. Rayanna. Si cette interprétation est compréhensive, elle laisse la porte ouverte à l'opinion en question.

[5] « Ce sera le moment d'examiner aussi si la personne à exorciser ne se trouve pas sous l'influence de l'hypnose provoquée pour un *medium*... », écrit Clayes, *Manuale juris can.*, t. II, n. 554.

[6] N'a-t-on pas vu, dans une région déchristianisée, une paysanne « exorciser » à intervalles réguliers ses vaches..., afin qu'elles donnent plus de lait ! (tout comme une autre mêlait de l'eau bénite à la nourriture de ses poules pour qu'elles pondent davantage...).

Quand la culture religieuse s'en va, il faut s'attendre à tout... Voir dans le même sens, le témoignage d'une « auxiliaire paroissiale » dans *Marthe et Marie* (Bonne Presse), n° 19, septembre 1948, p. 14.

Or, ce point est discuté. La réponse au Concile de Shanghaï ne peut donc être invoquée pour ou contre. Nous remarquons seulement qu'après cette réponse les auteurs ont exclu de l'usage de la Constitution les cas où la première épouse déclare spontanément vouloir se convertir.

b) Celle du St-Office, en date du 30 juin 1937 en réponse à une demande du 1er Concile de l'Indochine rédigée comme suit : « Juxta Constitutionem *Romani Pontificis*, quando neo-baptizatus qui ante conversionem plures habebat uxores, vult remanere cum uxore quæ cum ipso baptizabitur : *a)* ad hujus connubii validitatem requiriturne ex utraque parte renovatio consensus matrimonialis in forma jure præscripta ? *b)* Utrum matrimonium hujusmodi constare valeret etiamsi non adesset gravis difficultas primam seu legitimam uxorem reperiendi ? — R. quoad *a)* : *Affirmative*.

quoad *b)* : Provisum per facultates contentas in formula facultatum (formula tertia major nos 24, 25, 26) et ubi casus non comprehenditur in acceptis facultatibus dispensandi ab interpellationibus, recurrendum ad S. Sedem in casibus particularibus. »

Cette réponse montre clairement que dans la pensée du St-Office il faut normalement procéder à interpellation pour l'usage correct de la Constitution ; au moins pour ce qui est de la volonté de se convertir. Un moyen est indiqué qui nous permettra de sortir de la difficulté du cas qui nous préoccupe : recourir au Saint-Siège dans les cas particuliers.

3° Ces déductions sont confirmées par le texte des nouvelles Formules de Facultés de la Propagande, dans lesquelles une note marque, pour l'usage de la Constitution *Romani Pontificis*, l'exclusive « *nisi prima voluerit converti* ». Comme le remarque le Consultant, ceci est postérieur à la publication de l'opinion que nous avons en vue.

4° On peut donc conclure :

a) Normalement l'application de la Constitution au cas indiqué n'est pas en faveur de la foi ;

b) Comme cependant la Constitution parle d'une volonté du Souverain Pontife de faciliter les choses aux convertis, il semble que l'on puisse absolument parlant admettre son application ; mais tant que le St-Siège exclura, dans ces Facultés, l'hypothèse d'une volonté de recevoir le baptême chez l'épouse légitime, il faudra recourir au St-Siège dans chaque cas, comme la réponse du Saint-Office au Concile d'Indochine l'indique directement par rapport aux interpellations et, indirectement, par rapport au cas où la première épouse ferait une manifestation de foi spontanée.

Q. — Mbubu et Liwangi, infidèles, après avoir contracté un mariage *douteux* « in infidelitate », se séparent. Liwangi se convertit en vue d'un mariage chrétien avec Pierre ; mais celui-ci, après le baptême de Liwangi, refuse de contracter avec elle ; elle reste donc seule.

Mbubu de son côté a pris entre temps une femme chrétienne, Thérèse, avec laquelle il veut se marier chrétiennement : peut-on l'admettre au baptême en faveur du canon 1127 ?

A mon humble avis, je crois qu'on peut l'admettre au baptême. Expliquant en effet le canon 1127, les canonistes donnent comme principe fondamental : « Un mariage douteux d'infidèles sera tenu pour valide, si la validité rend la conversion et le baptême possibles ; — il sera tenu pour invalide, dans le cas où la conversion exige la séparation des deux conjoints. »

Voilà bien notre cas : en tenant le mariage (Mbubu-Liwangi) pour invalide, on rend la conversion et le baptême de Mbubu possibles. Je sais bien que, dans les applications de ce principe, les auteurs supposent toujours qu'il y a un des conjoints qui reste infidèle : ici au contraire Liwangi est déjà baptisée et son baptême est certainement valide ; mais est-ce que cela empêche l'application du can. 1127 en faveur de la partie restée païenne ?

L. Chaussegros de Léry, S. J., semble favorable, personnellement au moins, à notre solution, quoi qu'il admette qu'en général les auteurs sont d'un avis contraire ; il écrit en effet : « Toutefois, nous reconnaissons que jusqu'ici les auteurs n'ont pas ramené ces cas de rupture du lien matrimonial prévus par le can. 1119 à des applications du privilège de la Foi. » (Chaussegros de Léry, *Le Privilège de la Foi*, n° 3).

R. — Le Saint-Office a déclaré le 19 mai 1892 (*Coll. S. C. P. F.*, II, n° 1797, ad 1 et 2) :

« Si vero una pars convertatur post conversionem alterius, et examinato casu particulari supersit dubium de valore matrimonii, Vicarius Apostolicus stet pro nullitate matrimonii in favorem fidei.

Itaque non privilegium stricte Paulinum, sed privilegium fidei intercedit. »

D'après cette déclaration, il apparaît que Mbubu peut être admis au baptême et à se marier chrétiennement avec Thérèse. C'est une application du principe général « Matrimonia dubia infidelium nulla declarentur in favorem fidei ».

Il est à noter que c'est au Vicaire Apostolique qu'il appartient de juger si la valeur du mariage Mbubu-Liwangi est réellement douteuse.

LITURGIE

Q. — De plus en plus, dans ma paroisse, se répand l'usage de communier à la messe où les jeunes époux reçoivent la bénédiction nuptiale.

Très bien !

Mais il arrive que certains fiancés — voulant faire mieux que les autres, ou plutôt, pas comme les autres — me demandent :

1° au lieu d'aller à la Ste Table pour y recevoir la Communion, selon l'usage, soit d'entrer dans le chœur pour s'agenouiller sur le marchepied de l'autel, — ou bien de rester à leur prie-dieu et alors c'est le célébrant qui doit sortir du chœur pour les communier.

Je me plie à leur fantaisie... pour l'instant.

2° des futurs époux me demandèrent de briser une hostie et d'en donner la moitié à chacun d'eux. *J'ai refusé*, en essayant de leur faire comprendre que foi et sentimentalité, sans être contraires, sont des choses différentes...

R. — 1° Pendant les cérémonies, l'enceinte du chœur — *a fortiori* celle du sanctuaire — est exclusivement réservée au clergé en habit de chœur (et aux laïques en habit de chœur assimilés au clergé). Lorsque les fidèles ont à prendre une part active à la cérémonie (communion, réception des cierges, cendres, rameaux, etc.), le célébrant doit *quitter l'autel* et se rendre à la grille du chœur (*ad cancellos*) ou à la table de communion pour procéder à la distribution soit de la sainte communion, soit des cierges, des cendres, des rameaux. (Cf. *Memo-*

riale Rituum, tit. I, c. II, II, n° 5, 6 ; — tit. II, c. II, II, n° 4 ; — tit. III, c. II, II, n° 5, 6).

En ce qui concerne les femmes, la défense de s'approcher de l'autel pendant la messe [1] est encore plus stricte. On peut l'inférer, v. g. du canon 813, § 2. En effet, en l'absence d'un servant, une femme peut répondre au prêtre célébrant, à la condition qu'elle le fasse de loin (*ex longinquo*) et qu'elle ne s'approche de l'autel sous aucun prétexte (*nec ullo pasto*), et donc pas même pour la communion.

Le lieu ordinaire de la communion est la *table de communion ;* il peut arriver que le célébrant soit amené à communier les fidèles dans l'église même ; mais il ne doit jamais le faire à une distance de l'autel telle qu'il perde ce dernier de vue (can. 868).

Les époux, même à leur messe de mariage, se conduiront donc sagement en communiant à la table de communion, mais *avant* toute autre personne (cf. *Ami*, 14 octobre dernier, p. 638).

2° Pour être matière *licite* de l'Eucharistie, l'hostie doit, entre autres conditions, être entière, de forme ronde, plus grande pour le prêtre que pour les fidèles. Ce fut toujours l'usage dans l'Eglise latine. On ne pourrait la partager qu'en cas de nécessité, c'est-à-dire s'il n'y avait pas assez d'hosties consacrées pour communier tous les fidèles. C'est ce qu'a déclaré la S. C. des Rites (n° 2704 ad I) : « *Servetur consuetudo dividendi consecratas particulas, si adsit necessitas* ».

Ce qui fait l'unité du Pain eucharistique, ce n'est pas l'union des molécules de l'hostie, mais bien les paroles de la consécration. Cela est si vrai qu'on peut vraiment et réellement prendre part au sacrifice, même en communiant avec des hosties consacrées à une autre messe.

Le fait de partager une hostie, dans le cas signalé par nos consultants, est donc un abus à éliminer [2].

Q. — 1° Dans le n° 45 (14 octobre 1948) de l'*Ami* (p. 638), votre correspondant liturgique, dans sa réponse sur l'ordre des communiants (ad IV), observe que des époux qui communieraient à la messe de leur mariage devraient le faire :

a) immédiatement après le prêtre, et surtout,

b) « *per modum sacrificii* » (2 hosties consacrées spécialement).

Je vous serais très obligé de me dire sur quels textes officiels se fondent ces deux affirmations. Ayant fait état de votre réponse lors de la solution d'un cas liturgique, mes confrères m'en ont demandé raison et j'aimerais pouvoir les satisfaire.

2° On dit que le concile de Trente permettrait au prêtre célébrant la messe de s'arrêter brièvement pour expliquer aux fidèles la liturgie du Saint-Sacrifice. Est-ce exact ?

R. — Ad I. *a*) Les époux, s'ils communient à la messe de leur mariage, doivent le faire les premiers, avant le servant. Ainsi l'a décidé la S. C. des Rites par le décret du 30 janvier 1915, décret dont nous avons donné le texte dans l'*Ami* (14 octobre 1948, p. 638).

b) Les *théologiens* demandent que cette communion, si elle a lieu, se fasse *per modum sacrificii, juxta mentem rubricæ*. Cf. Tanquerey, *de Matrimonio*, n° 888 : « Juxta rubricas Missalis, sacerdos postquam sumpserit Sanguinem, communicet sponsos ; proinde hæc communio fieri debet infra missam, et, juxta mentem rubricæ, per modum sacrificii, quatenus videlicet duæ parvæ hostiæ in hac missa pro sponso et sponsa consecrari debent... »

Ad II. — Par deux fois, le concile de Trente a prescrit à ceux qui ont charge d'âmes d'expliquer les rites et cérémonies de la messe :

1. Session XXII, chap. VIII. L'*Ami* (11 novembre 1948, p. 702) a donné un extrait de ce chapitre. Le voici en entier :

« Etsi Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cujusque ecclesiæ antiquo, et a sancta Romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu, ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant, et non sit qui frangat eis ; mandat sancta Synodus pastoribus, et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter, inter Missarum celebrationem, vel per se, vel per alios, ex iis quæ in missa leguntur aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis. »

2. Session XXIV, chap. VII :

« ...præcipit sancta Synodus episcopis omnibus, ut non solum cum hæc (= sacramenta) per seipsos erunt populo administranda, prius illorum vim et usum pro suscipientium captu explicent, sed etiam idem a singulis parochis pie prudenterque, etiam lingua vernacula, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant, juxta formam a sancta Synodo in catechesi singulis sacramentis præscribendam ; quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti, atque a parochis omnibus populo exponi curabunt ; nec non ut inter missarum solemnia aut divinorum celebrationem, sacra eloquia, et salutis monita, eadem vernacula lingua singulis diebus festis vel solemnibus explanent ; eademque in omnium cordibus, postpositis inutilibus quæstionibus, inserere, atque eos in lege Domini erudire studeant. »

On remarquera :

1° que dans les textes du concile de Trente il n'est nullement question de permettre au prêtre célébrant la messe de s'arrêter à son gré, où bon lui semble ;

2° que c'est seulement après l'Evangile qu'il est permis d'interrompre la messe pour donner au peuple l'instruction nécessaire, ceci :

a) d'après les livres liturgiques ; cf. *Cérémonial des évêques*, livre II, c. VIII, n° 48-52 ; — *Missel*, Ritus servandus..., tit. VI, n° 6 ;

b) d'après les théologiens ; cf. Tanquerey, *de Eucharistia*, n° 747 ;

c) d'après les manuels de liturgie, v. g. Stercky, t. I, p. 390 ; Hébert, *Le Missel romain*, n° 420 ; Kieffer, p. 146.

3° Selon plusieurs décrets de la S. C. des Rites, le célébrant peut aussi, avec la permission de l'Ordinaire, adresser, de l'autel, une courte allocution aux communiants, après avoir pris le Précieux Sang et avant de communier les fidèles.

Aucune autre interruption de la messe, en vue d'adresser la parole au peuple, n'est licite.

[1] Sauf, peut-être, si telle est la coutume, pour recevoir la bénédiction nuptiale à la messe de mariage (cf. *Ami*, 1928, p. 465, col. 2).

[2] Un autre de nos correspondants signalant des exigences analogues, nous dit qu'on lui demande même de consacrer deux grandes hosties, l'une d'entre elles devant être partagée entre les époux. On voit, par la réponse ci-dessus, que, dans l'état actuel des règles liturgiques, le prêtre ne doit pas se prêter à cette fantaisie, qui témoigne d'une foi bien mal éclairée.

Q. — Peut-on chanter un cantique en langue vulgaire *avant* l'absoute qui suit *immédiatement* une grand'messe de *Requiem*, — ou une messe basse de *Requiem* ?

Peut-on chanter un cantique en langue vulgaire, après une grand'messe ou messe basse de *Requiem*, en se rendant processionnellement au lieu ou est donnée l'absoute : hors du Sanctuaire ?

R. — 1° Seule, la messe de sépulture est toujours suivie obligatoirement de l'absoute, même le corps non présent et si l'absoute a déjà été faite lors de l'enterrement (S. R. C., n° 3747, ad I). Après les autres messes de *Requiem*, l'absoute est facultative, à moins qu'elle ne soit l'objet d'une fondation, d'une perception d'honoraires ou d'une prescription de l'Ordinaire.

2° Pendant une messe chantée (même de *Requiem*), il est absolument interdit de chanter quoi que ce soit en langue vulgaire ; on ne peut le faire qu'avant ou après la messe. Si l'on donne l'absoute après une messe de *Requiem* autre que la messe de funérailles, il ne semble pas interdit de la faire précéder d'un chant en langue vulgaire, à condition qu'il soit court, pendant que le célébrant quitte chasuble et manipule et prend la chape. Toutefois, il serait plus logique, et mieux dans l'esprit de la liturgie, de n'exécuter ce chant en français qu'*après* l'absoute, quand le célébrant et ses assistants se retirent.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Dictionnaire de Théologie catholique. — Fasc. CXLIV-CXLVII : *Ulfila-Violation.* — Paris, Letouzey, 1948.

Les articles se suivent ici, variés et intéressants. M. Carreyre, après *Jansénisme, Quesnel, Pistoie* clôt ses belles études sur l'hérésie janséniste, par *Unigenitus* (Bulle) et *Utrecht* (Eglise d'). Après avoir retracé la procédure pour l'acceptation de la Bulle, le savant historien analyse le document, proposition par proposition, retrace l'agitation qu'il provoqua et les oppositions qui se produisirent alors de divers côtés (publication posthume d'une défense de Quesnel par Bossuet, règles de l'équité par Nicolas Petitpied, mémoires de Quesnel, divers écrits jansénistes). Bibliographie très abondante. — L'Eglise d'Utrecht, bien que rejetant l'épithète de « janséniste » professe bien les sentiments de Port-Royal : si elle condamne en droit les cinq propositions, elle ne les condamne pas en fait : elle refuse de signer le « Formulaire », rejette la bulle *Unigenitus*, fait appel au concile général, etc. Son attitude est marquée par une opposition systématique à l'Eglise romaine, elle prend une position internationale pour servir de refuge à tous les adversaires du catholicisme romain.

L'*Unité de l'Eglise* (A. Michel) est exposée en remontant à son principe même, les données de la révélation dans l'Evangile : l'auteur suit l'évolution de cette vérité au cours des âges pour aboutir aux affirmations de la théologie catholique contemporaine. Théologie orthodoxe et théologie protestante de l'unité sont objectivement analysées et la conclusion sur l'œcuménisme chrétien s'inspire de *Chrétiens désunis* du P. Congar : « Les chrétiens dissidents ne pourront trouver l'unité véritable que dans un *œcuménisme catholique*. Sans doute, les valeurs spirituelles conservées en dehors de l'Eglise catholique, en ce qu'elles ont de positif, sont d'authentiques appartenances de l'Eglise du Christ. Mais l'Eglise catholique est *plénitude dans l'unité*... Toutes les valeurs, en elle, existent et se développent dans la communion de tous les autres et du corps entier. On peut considérer les chrétiens séparés comme des membres imparfaits du christianisme et de l'Eglise. Le point où ils doivent arriver, s'ils veulent réaliser l'œcuménisme véritable, c'est donc d'intégrer l'*una catholica*, une et catholique par sa plénitude même et sa totalité. C'est en se guérissant de leur particularisme, moins accentué chez les Eglises d'Orient, plus destructif chez les protestants, que les Eglises dissidentes conquerront l'œcuménicité à laquelle elles aspirent. »

L'article sur le Concile du *Vatican* (J. Brugerette et E. Amann) est relativement court : il s'attache à l'histoire du concile, aux controverses suscitées au sujet de l'infaillibilité pontificale et se contente de délimiter les grandes lignes doctrinales. Aussi bien, toute la doctrine vaticane a été exposée antérieurement dans les articles *Eglise, Foi, Infaillibilité, Inspiration, Primauté, Raison, Révélation*, etc. Les conséquences du concile sont brièvement relatées, soit en ce qui concerne l'attitude des insoumis ou l'adhésion des fidèles, soit quant aux représailles des divers gouvernements.

Dans la conclusion, Mgr Amann montre les précisions heureuses dont s'enrichit le dogme de la primauté pontificale, les indications dont a pu profiter postérieurement la rédaction du Code de droit canonique, les points de vue nouveaux affirmés dans les *Postulata* et il signale un problème qui n'a pas reçu sa solution dernière, « le problème de la conciliation des droits divins de l'épiscopat avec les droits divins du pape ».

C'est encore au Directeur du Dictionnaire qu'est dû l'article *Veuillot* (Louis). Eloges et critiques ne sont pas ménagés au grand polémiste catholique. Beaucoup trouveront sans doute que Mgr Amann a prêté une oreille accueillante aux reproches faits dans le camp libéral à l' « intégrisme » de Veuillot. — En accordant au fondateur du Dictionnaire M. *Vacant* une étude bienveillante et reconnaissante, Mgr Amann renouvelle le geste de gratitude qu'il avait déjà fait à l'égard de M. Mangenot. — En raison du rôle joué par *Vintras* dans l'affaire des frères Baillard de Sion, le même auteur, en lui consacrant un article, se retrouve dans l'ambiance de la « Colline inspirée » et dans l'atmosphère familière de sa Lorraine. Mais tout cela est moins digne de la science historique du regretté prélat : nous le retrouvons dans la plénitude de sa maîtrise dans les articles consacrés aux papes *Urbain* I, II, III, IV (Urbain V, VI, VII, VIII étant réservés à M. Mollat), aux papes *Victor* I, II, III, au pape *Vigile* et surtout à la question des *Versions de la Bible*.

La patrologie est en bonnes mains avec M. Bardy, dont on ne peut signaler que les articles principaux : *Valentin, Victor d'Antioche, Victorin de Pettau, Victrice de Rouen, Vigile de Thapse, Vigilantius* et surtout *Vincent de Lérins*. — A *Victorinus Afer*, Dom Séjourné consacre une abondante étude où les détails les plus minutieux mettront le lecteur au courant des idées de cet auteur, dont nos meilleures patrologies parlent à peine. *Urbain de Sicca Veneria* a été étudié par E. Amann.

Parmi les monographies d'auteurs, relevons *Varaburu* (P. Hellin), *Valencia* (B. Romeyer) et *Vazquez* (P. Hellin), *Valroger* (A. Molien), *Vermeersch* (de Ghellinck et Gilleman), *Ventura* (Séjourné), *Viateur de Coccaglio* (P. Godefroy), *Viger* (Marc) (id.), *Villana* (du regretté J. Rivière), *Vincent de Beauvais* (H. Peltier), *Vincent Ferrier* (P. Gorce), etc.

Le spécialiste des études concernant la Réforme, L. Cristiani, a fourni *Unitariens, Vermigli*, dit Pierre Martyr, *Vaudois* et *Vieux Catholiques*.